

# A cosmovisão mágica contra o sistema colonial: feitiçaria, irreverências e desacatos na esfera judicial do Brasil colônia

Gilson Ciarallo<sup>1</sup>

## Resumo

Neste artigo, colocam-se em perspectiva algumas das práticas judiciais de caráter inquisitorial que constituíram parte da esfera jurídica do sistema colonial brasileiro. Atenção especial é dada aos desacatos, irreverências e feitiçarias registrados nos autos das visitas do Santo Ofício ao Brasil. Ao serem compreendidas como crimes contra a Cristandade colonial, as práticas denunciadas podem também ser entendidas como expressão de uma violência contra o sistema opressor. Utilizando-se dos pressupostos da teoria da ação comunicativa, a reprodução da cosmovisão mágico-religiosa, no bojo da qual nascem as infrações denunciadas, coincide com a reprodução simbólica do mundo vivido colonial, o qual se encontra cindido em relação ao funcionamento do sistema. Ao serem enviados à esfera supramundana, os ataques aos símbolos do Catolicismo colonial, bem como as tentativas de influenciar a estratificada sociedade colonial, por meio de feitiçarias, de fato atingiam o sistema da única maneira que era possível, já que a liberação do potencial de racionalidade contido no agir comunicativo não encontrava vias adequadas para se manifestar.

**Palavras-chave:** Esfera judicial do Brasil colonial. Visitas do Santo Ofício. Cosmovisão mágico-religiosa. Teoria da ação comunicativa.

## 1 Introdução

Estudos acerca das práticas judiciais do Brasil colonial não são muito frequentes na produção acadêmica em história do Direito, talvez em razão de se

---

<sup>1</sup> Professor de Metodologia da Pesquisa e Didática do Ensino Superior nos cursos de pós-graduação do UniCEUB; Doutor em Sociologia pela Universidade de Brasília.

encontrar a esfera jurídica daquela época atrelada a uma configuração social que mantinha atados Estado e religião. É neste contexto que as visitasões do Santo Ofício ao Brasil colonial podem ser entendidas como uma das manifestações da esfera jurídica que se fez presente nos quadros histórico-culturais da sociogênese do Brasil.

As diversas denúncias de desacatos, irreverências e demais práticas mágicas encontradas nos autos das visitasões do Santo Ofício são, desta feita, compreendidos como crimes contra o Estado, compõem, por conseguinte, a esfera jurídica do sistema colonial de maneira um tanto peculiar. Neste artigo, dou a eles atenção especial em razão de possibilitarem uma ampliação das perspectivas a partir das quais se compreende a composição social que se delineou na experiência colonial.

As reflexões a seguir são feitas no intuito de investigar o papel que no Brasil colonial exerceram as práticas tipificadas como infrações nos quadros da atividade judicial, levadas a cabo pelos braços do Tribunal da Inquisição na colônia. Levando em conta esse intuito, utilizo-me dos pressupostos teóricos de Habermas, sobretudo a imagem de disjunção entre sistema e mundo vivido, formulada no bojo de sua teoria da ação comunicativa, a fim de compreender a composição histórico-cultural da sociogênese do Brasil. Dessa mesma composição, saliento alguns dos atributos do sistema colonial, atentando para as relações entre Cristandade, Inquisição e esfera jurídica, entendidos como elementos constitutivos da complexidade sistêmica instaurada. A seguir, procuro mostrar como a reprodução vigorosa da cosmovisão mágico-religiosa desta sociedade pode ser entendida como expressão de violência contra o sistema colonial, utilizando-me dos registros das infrações nos autos das visitasões do Santo Ofício, bem como dos estudos de historiadores que sobre eles se debruçaram.

## **2 Considerações teóricas preliminares – a perspectiva habermasiana**

Ao considerar como a sociedade ocidental se transformou ao longo de sua trajetória histórico-cultural, Habermas (1984) introduz a noção de razão comuni-

cativa, baseada na intersubjetividade que se estabelece por intermédio da linguagem e que tende a aumentar progressivamente na medida em que se aproxima a moderna cultura ocidental. A superação das imagens mágico-religiosas do mundo, entendidas como estruturas abarcadoras do saber coletivo, desobstrui o caminho para o advento dessa nova concepção de razão, a qual abre trilhas para novos saberes, constituídos a partir da interação.

Nessa formulação teórica, o processo histórico-cultural que se desenrola no Ocidente provoca a “liberação progressiva do agir comunicativo”, o qual é chamado a sobrelevar a autoridade outrora assumida pelos mitos e pela religião. Advém, dessa feita, a razão comunicativa, um conceito que remonta à “experiência central da força sem coação da fala argumentativa, que permite realizar o entendimento e suscitar o consenso” (HABERMAS, 1984, p. 26-27). É, portanto, por meio da fala argumentativa e do entendimento mútuo (*mutual understanding*) que os participantes nela implicados superam a subjetividade inicial de suas concepções, dando-se conta, ao mesmo tempo, da existência da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade do contexto de suas vidas.

O conceito de razão comunicativa está, portanto, atrelado ao paradigma do entendimento mútuo, de forma que o foco é depositado na atitude performativa que adotam os indivíduos nas interações mediadas pela linguagem. Em tais interações, há pretensões de validade inerentes aos atos de fala, pretensões que podem ser criticadas e fundamentadas.

O consenso racional, por sua vez, encontra-se intimamente ligado e dependente do desbloqueio dos domínios de validade que estão imersos e perdidos em uma forma mágica de conceber o mundo, ou pouco delimitados ou distintos nas imagens religiosas. Em conexão com a teoria weberiana da racionalização, Habermas salienta que é somente no contexto da modernidade que as esferas culturais de valor diferenciam-se, de modo a alcançar a especificidade das pretensões de validade, o que se dá na medida em que ocorre a linguistificação do sagrado (*linguistification of the sacred*): a aura de encantamento e temor difundida pelo sagrado é reconduzida ao cotidiano na força vinculante das pretensões de validade criticáveis.

Atrelada à noção de linguistificação do sagrado está o processo de racionalização do mundo vivido. Sendo o mundo vivido o reservatório de conhecimentos armazenados, de coisas sabidas, de firmes convicções que os participantes em comunicação desenvolvem a partir de processos cooperativos de interpretação, sua racionalização é uma decorrência da dissolução do núcleo arcaico de normatividade, de desencantamento e despotenciação do âmbito sacral presente nas imagens de mundo anteriores à modernidade ocidental.

Num ponto específico da formulação de seu arcabouço teórico, Habermas se dá conta dos limites das aproximações teóricas que identificam a moderna sociedade ocidental com o mundo vivido, deparando-se, ao mesmo tempo, com a impotência da razão comunicativa diante da complexidade do mundo moderno. Tais limitações levam à necessidade de se conceber, simultaneamente, a sociedade enquanto sistema e enquanto mundo vivido, estando o sistema ligado, sobretudo às transformações que ocorrem nos quadros de reprodução material da sociedade. Na teoria da ação comunicativa, sistema e mundo vivido são diferenciados ao passo que a complexidade do primeiro e a racionalidade do segundo ganham estrutura. A moderna cultura ocidental, por sua vez, alcança um nível de diferenciação sistêmica no qual organizações cada vez mais autônomas são conectadas umas às outras por intermédio de meios de comunicação deslinguistificados, tais como dinheiro e poder. Na sociedade ocidental moderna ocorre, dessa feita, a disjunção entre sistema e mundo vivido, o que resulta no desenvolvimento de esferas de ação econômica e política para as quais o *background* do mundo vivido tende a ser irrelevante. Essa dinâmica é marcada, portanto, pelo atrofiamiento do mundo vivido em relação ao sistema.

### **3 Sistema e mundo vivido na sociogênese do Brasil**

Na conjugação da sociedade brasileira do período colonial, o processo de liberação do potencial de racionalidade contido no agir comunicativo encontra resistências nítidas. Em outras palavras, a composição social do Brasil, considerada nesse período inicial, não se adapta sem descontinuidades à imagem habermasiana do mecanismo que resulta na liberação do potencial de racionalidade, a qual é

decorrente da lógica do agir comunicativo. Assim, entendo porque na sociogênese do Brasil não foi contínua nem harmoniosa a dissolução do núcleo arcaico de normatividade que, nos termos de Habermas (1984), dá lugar às imagens de mundo racionalizadas.

Esses enunciados decorrem da seguinte conjugação social: no contexto do Brasil colonial, o processo de linguistificação do sagrado (recondução da potência do sagrado ao cotidiano da interação mediada pela linguagem) defronta-se com limitações intrínsecas à dinâmica social específica então estabelecida. Isso se explica em razão de ter a cultura brasileira em constituição reunido diversas tradições culturais muito distintas, marcadas por possibilidades cognitivas diversas.<sup>2</sup> Entendo que essa diversidade tenha trazido consequências significativas para a sociedade em formação, já que foram decisivas para as possibilidades de constituição do pano de fundo – ou reservatório – de conhecimentos comuns a partir do qual os indivíduos mutuamente se compreendiam (o mundo vivido da sociedade colonial). Em razão disso, não teria havido nesse contexto condições favoráveis ao surgimento de imagens de mundo racionalizadas, as quais são constitutivas da moderna cultura ocidental e centrais para o advento e a predominância da razão comunicativa.

Acrescente-se que, estando sob os auspícios da Cristandade colonial, a sobrevivência de um núcleo arcaico de normatividade que legitimava o sistema colonial, ao lado da contínua reprodução da cosmovisão mágico-religiosa, constituíram empecilhos adicionais nas trilhas que, na teoria social habermasiana, levam àquelas imagens de mundo racionalizadas, características da trajetória da modernidade ocidental. De tal consideração emerge, então, o seguinte enunciado: o processo que culmina no surgimento das imagens de mundo racionalizadas nos quadros do Brasil colonial é decididamente parcial ou seletivo.

---

<sup>2</sup> Habermas (1990) sistematiza padrões de desenvolvimento cognitivo social a partir da teoria psicogenética do desenvolvimento do indivíduo, de Piaget. No contexto sob investigação, padrões cognitivos distintos, representados pelos europeus, pelos indígenas e pelos africanos, que não viveram os mesmos processos históricos de socialização, são agrupados sem qualquer preocupação com vistas à integração social, o que implica a obstrução dos contextos formativos do horizonte dos processos de entendimento mútuo.

Para Habermas (1984), a racionalização das imagens de mundo antecede o processo de racionalização do mundo vivido, a partir do qual novos modelos de organização social surgem no decorrer da trajetória da dinâmica social do Ocidente, aumentando os níveis de complexidade sistêmica. Todavia, considerando-se os quadros socioculturais do Brasil colonial, os processos de complexificação sistêmica ocorrem desvinculados do reservatório de conhecimentos comuns a partir do qual os indivíduos mutuamente se entendem (o mundo vivido colonial). Surge, dessa consideração, este outro enunciado interpretativo, construído a partir da concepção habermasiana de sociedade dual: a sociogênese do Brasil procura se adequar, de um modo peculiar, à imagem da disjunção (*uncoupling*) entre sistema e mundo vivido. O sistema encontra-se numa situação de independência em relação ao mundo vivido, impondo-lhe restrições e obstáculos que impedem que a coordenação da ação seja efetuada por intermédio da linguagem com vistas ao entendimento mútuo.

#### **4 Cristandade colonial, inquisição e a esfera jurídica.**

O sistema colonial é implantado sob os auspícios da Cristandade. A expansão da Cristandade colonial, por sua vez, está intimamente atrelada ao caráter sacral do sistema. Dessa feita, o conceito de Cristandade constitui, ao mesmo tempo, construções históricas e míticas que, para Azzi (1994, p. 7), encontram-se “polarizadas ao redor de determinados princípios que fundamentam a ordem social de um povo, e simultaneamente garantem sua estabilidade e expansão”. Por conseguinte, ao se manterem sob o manto protetor dos monarcas, os colonizadores lusitanos revestiam-se da missão de expandir a Cristandade colonial brasileira como expansão da Cristandade lusitana. Essa concepção, por sua vez, distingue-se em grande medida da do mundo moderno, no qual o Estado se apresenta como realidade autônoma, assim como as instituições eclesiásticas, as quais passam a depender exclusivamente de seus chefes, influindo apenas indiretamente na composição política e social contemporânea.

A concepção de Estado Cristão ou Cristandade, por sua vez, denota uma organização social na qual a comunidade de fiéis e a sociedade civil constituem uma só entidade, estando os chefes eclesiásticos e os chefes políticos em condições

tais que seus papéis sociais se interpenetram. Em razão disso, a sacralidade que perpassa a organização social é o aspecto mais expressivo da Cristandade. Tal sacralidade, no contexto colonial, era proporcionada pelo que Azzi (1981, p. 23) chamou de “Teologia da Cristandade”, cujo princípio teológico tradicional, que afirma não haver salvação fora da Igreja, passa a ser entendido como “fora da Cristandade luso-brasileira não há salvação”. O reino lusitano, por sua vez, concebia-se como revivescência do reino de Israel: os lusitanos como povo eleito, predestinados por Deus, portadores de salvação. Assim, ao serem as vicissitudes políticas e comerciais dos lusitanos concebidas como manifestações da presença e da vontade de Deus, suas conquistas eram, como consequência disso, legitimadas como expressão do desígnio de Deus em prol da edificação da Cristandade.

Desse modo, a Teologia da Cristandade leva a evangelização a significar não apenas a transmissão da mensagem cristã, uma vez que também significa conduzir os colonizados a se pautarem segundo critérios da cultura lusitana. Esses dois aspectos da missão apresentam-se intimamente interligados no contexto de colonização do Brasil: sendo o reino lusitano o lugar de salvação, a ação missionária consistia em instrumento eficaz com vistas a fazer com que a cultura portuguesa fosse aceita pelos colonizados.

É inerente à lógica da Cristandade colonial estarem os missionários a serviço não apenas do Evangelho, mas também da Coroa portuguesa. Assim, o projeto político e econômico da Coroa portuguesa foi sacralizado e justificado em nome da fé cristã. Nesse contexto, uma das decorrências da Teologia da Cristandade na composição social da colônia foi o estabelecimento do princípio de guerra santa: a cruz aliada à espada, na mesma acepção expansionista das Cruzadas, aliando à religião interesses, sobretudo políticos e econômicos. Sobrevivia, portanto, o mesmo *clima* triunfalista que prevalecia na investida contra os mouros da época medieval, conforme salientou Hernani Cidade (1963, p. 23), ao se referir ao modo como concebia a vida e o mundo o português da última metade dos quatrocentos, a qual considera ser o mesmo do século XVI.

É assim que se deve entender a presença do Santo Ofício da Inquisição em Portugal e em seus domínios: trata-se de uma das frentes da esfera jurídica que

fundia as instituições eclesiásticas às civis, um tribunal civil-religioso responsável por descobrir e inquirir ofensas ao cristianismo, entendidas como ofensas à Cristandade. Nos termos de Vainfas (1997c, p. 196), esse estilo inquisitorial de justiça, criado pelo papado no século XIII, empenhou-se na “depuração das mentalidades populares, na demonização dos sincretismos religiosos, na perseguição às ‘ofensas morais’”. Nesse sentido, arrolavam-se como crimes não apenas os saberes que iam de encontro aos preceitos do catolicismo, como também toda e qualquer manifestação cultural irredutível aos dogmas da Igreja, sobretudo feitiçarias, práticas mágicas, desacatos e irreverências. Tais desvios, por sua vez, infestavam a vida cotidiana no Brasil colonial, tal era a cosmovisão que aqui se reproduzia, como veremos a seguir.

## **5 Cosmovisão mágico-religiosa como expressão da violência do mundo vivido colonial contra o sistema colonial**

A intensa reprodução da cosmovisão mágico-religiosa no Brasil colonial, entendida como manifestação própria da reprodução do mundo vivido, é efeito, sobretudo da dinâmica do sistema no contexto sociogênico aventado. Em outras palavras, o tipo de religiosidade que predomina no Brasil nos três primeiros séculos caracteriza-se fortemente pela perpetuação de diferentes práticas mágicas que se contaminam mutuamente, bem como pela reprodução e constante recriação de uma visão mítica do mundo; um processo que, por ter suas engrenagens atreladas às do sistema colonial, mercantil e escravocrata, age, sobretudo em resposta aos seus movimentos desumanadores, demonizadores e redutores, ao mesmo tempo sagrados e violentos, atados que estão à lógica capitalista.

Cabe salientar que o sistema colonial deve sua complexidade a uma racionalização do mundo vivido metropolitano, exterior ao contexto colonial. Tal sistema subordina o mundo vivido da colônia e o mantém na condição de satélite. Nos termos de Washington Vita (1964, p. 26), não havia como enfrentar nem mesmo fazer surgir outro sistema filosófico, o qual era intrinsecamente violento:

[...] como podia nascer em algum cérebro uma nova mundividência, ou ao menos um comentário progressivo



das já existentes, onde o máximo que se conseguiu foram esboços de rudimentos de uma cultura própria, na luta contínua e desigual do colonizador contra o meio ambiente?

Ao irromper violentamente no contexto colonial, o sistema dilacerou os elos que, nos termos da teoria da ação comunicativa, atam a crescente complexidade sistêmica à racionalização do mundo vivido. Como a complexidade do sistema aqui instaurado corresponde a uma racionalização do mundo vivido exterior ao contexto colonial, a reprodução simbólica do mundo vivido dos quadros coloniais operou destituída da possibilidade de ter relações causais diretas com a organização formal da sociedade colonial.

Graus de complexidade sistêmica foram forçados para dentro de um contexto social no qual a heterogeneidade cultural e a preeminência da empresa capitalista impunham entraves a uma racionalização do mundo vivido coesa e retilínea. O mundo vivido dos quadros coloniais se acomodou, então, numa redoma cujas formas de pensamento atrelavam realidade sensível à suprassensível, natureza à sobrenatureza, de forma a anestesiar as consequências funestas da subjugação violenta do sistema. Assim, ao ser submetido aos ditames do sistema colonial, condicionando-se às formas de um satélite seu, o mundo vivido se reproduzia, necessariamente, dentro dos quadros da cosmovisão mítico-mágica justamente porque tal cosmovisão permitia a sobrevivência e a adaptação dos indivíduos ao sistema.

Nesse sentido, a violência com a qual irrompe o sistema no contexto social da colônia obteve, nos quadros da reprodução simbólica do mundo vivido, correspondências marcadas também pela violência, segundo as maneiras de operar da mundividência mítico-mágica. À maneira de uma contrapartida do ataque, as milícias foram chamadas a se manifestarem na esfera da realidade suprassensível. No dizer de Alfredo Bosi, “[...] as flechas do sagrado cruzaram-se” (BOSI, 1992, p. 72). O surgimento, por exemplo, dos santos guerreiros na sociedade colonial é uma das diversas manifestações concretas da mundividência mítico-mágica que, imersa em violência sagrada, exercia as funções essenciais de adaptação e de sobrevivência a uma realidade profundamente instável e caótica. Listem-se alguns deles: Nossa Senhora da Vitória, por ocasião da vitória de Dom Álvaro de Castro sobre os índios; Nossa Senhora da Vitória do Paraguaçu por vitória de Mem de Sá

contra o gentio; Nossa Senhora dos Prazeres, garantidora da vitória de 1656 sobre os holandeses; também a imagem de Santo Antônio na sua versão guerreira, a ele atribuída pela classe dirigente.<sup>3</sup> São Jorge, por sua vez, foi o santo guerreiro venerado pelos africanos, dando a ele um novo sentido, produto da resignificação nas bases da imagem de mundo africana original. São Jorge representava a função dos orixás africanos, atuando como um “orixá em tempo de guerra”, tal como Ogum, o deus da vingança e fabricante de armas, e Oxossi, deus guerreiro que ataca com violência (HOONAERT, 1991, p. 42-43).

Vê-se, dessa forma, que a seleção que opera no seio da imagem africana original, ao reinterpretar os santos católicos, coloca de lado as divindades protetoras da agricultura e valoriza, sobretudo, as da guerra (Ogum), da justiça (Xangô) e da vingança (Exu). Como sugere Laura de Mello e Souza (1995, p. 94),

[...] para que pedir fecundidade às mulheres se, na terra do cativo, elas geravam bebês escravos? Como solicitar aos deuses boas colheitas numa agricultura que beneficiava os brancos, que se voltava para o comércio externo e não para a subsistência?

Aos olhos de Bastide (1971, p. 97), “[...] valeria bem mais pedir-lhes a seca, as pragas destruidoras das plantações, já que para o escravo as colheitas abundantes se traduziriam finalmente num acréscimo de trabalho, de fadiga e de miséria”. Não podendo atingir, nem mesmo compreender a complexidade do sistema, os escravos africanos a ele reagiram pelas vias do aprofundamento da imagem míti-

---

<sup>3</sup> Hoonart (1991, p. 40-41) lista as condecorações atribuídas ao santo: “[...] na Bahia foi sucessivamente soldado raso, por carta régia de 7 de abril de 1707, sargento-mor, por decreto régio de 13 de setembro de 1810 “para salvar a monarquia de grande e difícil crise” (Dom João VI), tenente-coronel em 1816. [...] No Rio, ele foi convocado por carta régia de 21 de março de 1711 a combater os franceses invasores em terra, enquanto São Sebastião tinha que tomar conta da defesa das praias. [...] O Santo Antônio do Recife já recebe soldo desde 1620, por concessão régia, e em 13 de setembro de 1685 foi convocado pelo governador a tomar parte na guerra de Palmares contra os negros fugitivos, fazendo-se assessorar por um frade capelão. Em 1716 recebeu a promoção de tenente e ganhou soldo até 1831. Em São Paulo, ele foi coronel; em Goiás, capitão; no Espírito Santo ficou soldado raso; na Paraíba também; mas em Minas Gerais chegou a capitão da cavalaria. Em numerosas circunstâncias fora ‘capitão-do-mato com jurisdição sobrenatural’, para capturar escravos foragidos.”

co-mágica do mundo, dentro da redoma que designa a reprodução simbólica do mundo vivido. Não podendo, dessa feita, se defender materialmente, já que nesse regime os direitos pertenciam aos brancos, o escravo “[...] refugiou-se, pois, nos valores místicos, os únicos que não lhe podiam arrebatara. Foi ao combate com as únicas armas que lhe restavam, a magia de seus feiticeiros e o maná de suas divindades guerreiras” (BASTIDE, 1971, p. 96-97).

É o mecanismo dessa geração de significados, esse universo reprodutor de símbolos, que garante a sobrevivência da bagagem simbólica dos povos desenraizados. Trata-se de uma religiogênese que nunca encontra um ponto de chegada, sempre novamente renovada, crescendo continuamente de maneira fragmentada, tecendo um emaranhado simbólico caótico, confuso, de cores fortes e contrastantes e que regiam a reprodução simbólica do mundo vivido da infante sociedade sobre que nos debruçamos. Esse é o terreno da cosmovisão mítico-mágica colonial, que não exige retinidade ou coerência internas como o fazem as grandes religiões mundiais.

## **6 Sobre desacatos e irreverências como crimes contra a cristandade colonial**

Entendida dessa forma a caracterização sacral do sistema, pelas vias do estabelecimento da Cristandade, é possível compreender porque foram tão presentes as diversas expressões de desacato e irreverência em relação aos símbolos do catolicismo.

De certa forma, sistema colonial e religião oficial se misturavam num *continuum* em que poder político era também poder religioso, justificado de forma sagrada. Dessa maneira, podem-se compreender as vias pelas quais associamos as irreverências e desacatos a uma expressão de violência, ainda que velada, ao caráter perverso do sistema.

Um desses casos de desacato e irreverência foi registrado no *Livro da Visitação do Santo Ofício da inquisição ao Estado do Grão-Pará* (LAPA, 1978, p. 162-

164). Em 15 de outubro de 1763, João Vidal de S. Joze denunciava a cafusa Joana Mendes, referindo-se a uma ocasião talvez bastante recorrente, tendo em vista os infortúnios a que estava submetida na solidamente estratificada sociedade colonial. Consta nos autos que “[...] tirara o rosário que tinha ao pescoço e lhe rompera o cordão lançando as contas no chão e pisando-as e dizendo renegava da Santíssima Trindade e da Virgem Maria Nossa Senhora” (LAPA, 1978, p. 163). Ao ser questionada pelo denunciante acerca da veracidade daqueles desacatos, Joana Mendes, talvez desejosa de tornar pública sua raiva, teria adicionado que “[...] sentia não ter ali uma imagem do Senhor Crucificado que tinha em sua casa para atirar com ela ao meio da rua para que todos ouvissem aquele desacato” (LAPA, 1978, p. 163).

A fúria direcionada ao rosário, à Trindade, à Maria e ao Cristo crucificado está atada à fúria de Joana Mendes em relação aos grilhões do sistema colonial. Ao querer tornar pública tal fúria, Joana Mendes almejava atingir as teias da complexidade sistêmica que a atormentavam. Uma complexidade sistêmica que, no entanto, Joana não compreendia nem identificava, razão pela qual a atrelava aos símbolos centrais do catolicismo colonial.

Trazer a realidade suprassensível para a sensível e golpeá-la de forma concreta ia ao encontro dos anseios de golpear o sistema, muito provavelmente presentes em Joana Mendes. Tornar pública sua fúria foi um modo de lançá-la à infinita realidade incompreensível e caótica, o que de alguma forma, atingia o sistema.

Mott (1997, p. 190) relata um episódio semelhante registrado nos autos do Arquivo Nacional da Torre do Tombo – Inquisição de Lisboa. Em 1762, a “preta-mina” Rosa Gomes, já forra, residente em Sabará, parece também manifestar uma fúria que se relaciona a uma necessidade de enfrentar o sistema, dada a condição em que se encontrava:

[...] vendo-se desesperada em sua casa entre quatro paredes, solitária e sem ventura, pedia aos santos e lha não davam e não achando pau nem corda para se enforcar assim desesperada e fora de si, alienada do juízo, tirando de si as contas e bentinhos, quebrara a machado as imagens de Nossa Senhora e Santo Antônio, arrancando os braços e cabeça do Menino Jesus (MOTT, 1997, p. 190).

Depois de ter vivido na condição de escrava, sob dominação violenta, isolada genealogicamente, desprovida de qualquer sentido de honra na sociedade em que se encontrava e tampouco podendo se locomover no equacionamento da distribuição de poder própria do sistema colonial, Rosa Gomes não vê alternativa que não seja o suicídio. A fúria posterior de Rosa, ao ver-se impossibilitada de tirar a própria vida, é dirigida a todos os símbolos do catolicismo que estão ao seu redor. Efetivamente, a violência que Rosa Gomes dirigia ao sistema é imediata e totalmente concentrada na violência direcionada às representações da religião do sistema. Afinal, seu jugo havia sido sempre sustentado nas bases daqueles símbolos, por meio de eficiente justificação teológica da escravidão, por meio da teologia da Cristandade colonial.

De forma análoga, podem-se compreender as recorrentes menções à humanização de Deus e dos santos, de maneira a atingi-los na esfera sensível. Isso tornava possível atingir o sistema colonial, em relação ao qual os contraventores manifestavam suas inconformidades. Era o que fazia a cigana Apolônia Bustamante que, degredada para o Brasil por furto e vivendo entre blasfêmias e brigas conjugais, numa certa ocasião, ao caminhar “por chuvas e lamas e enxurradas” afirmava “com agastamento e trabalhos [...] *bendito sea el carajo de mi señor Jesu Christo que agora mijá sobre mi*”. Assim foi registrado nos autos da Primeira Visitação do Santo Ofício, em *Confissões da Bahia* (p. 266-267) de Vainfas (1997a). Ainda nessa sua confissão, de 30 de janeiro de 1592, acrescentava que por diversas vezes se entregara aos diabos, dizendo “[...] dou-me aos diabos, os diabos me levem já”.

Laura de Mello e Souza (1995, p. 110) remete-se ao cristão novo Simão Pires Tavares, cujos desacatos encontram-se entre os registros da Primeira Visitação do Santo Ofício ao Nordeste açucareiro. Além de colocar em dúvida o poder dos clérigos, “disse que merda para a escola de Jesus, e a mesma sujidade para Jesus”. Consta ainda que costumava jurar pelas tripas e tutanos de Jesus, atribuindo às figuras sagradas do catolicismo colonial características muito humanas.

O comportamento do cristão novo Simão Pires, de pronto arrolado entre os crimes contra a fé cristã, deve ser entendido no contexto uma fé em Cristo como fachada, a fim de proteger a tradição judaica. Para aqueles provenientes de

tal tradição, a figura de Cristo representava melhor do que qualquer outro símbolo o caráter opressivo do sistema. Por meio do atamento da esfera suprassensível à sensível, Simão Pires atacava um Cristo humanado, o Deus mijador com tripas e entranhas, o que equivalia a um ataque ao coração do sistema colonial, justificado sacralmente naquele mesmo Cristo.

Entretanto, nem sempre irreverências e desacatos, como os que citamos acima, provinham de cristãos novos. Muitos dos violadores não pareciam alimentar a mesma mágoa que marcava a comunidade de judeus e cristãos novos no Brasil colonial, o que favorece a hipótese de serem tais expressões produtos da transferência, para a esfera supramundana, da irrealizável violência contra o sistema colonial, uma vez que não encontrava outro tipo de mediação a fim de se manifestar. Mott (1988) e Vainfas (1997b, p. 248-249) relatam os registros de palavras injuriosas direcionadas à Virgem Maria: “é má mulher”; “é putana e sudumítica”; “esta puta não tem poder nenhum na trovoada”, entre outras injúrias. Também Cristo e o próprio Deus não eram poupados em desacatos que lhes atribuíam traços humanos ligados ao sexo: “cornudo”, “corno”, “somítico”, “fanchono”. Nos dois primeiros adjetivos são tratados como “maridos traídos”, no terceiro são acusados de praticarem homossexualismo. No último, de serem efeminados. Num contexto em que tais injúrias eram consideradas crimes contra a “única religião verdadeira”, ao serem proferidas tornava-se possível atingir o sistema colonial, muito provavelmente de maneira inconsciente.

É importante ressaltar que a ausência de mediação adequada com vistas a expressar a violência ao sistema colonial está intimamente relacionada com a obstrução do agir comunicativo. Cabe lembrar que essa obstrução deve suas origens e sua manutenção à justificação teológica do sistema. Dessa forma, a autoridade do sagrado, nas bases daquela justificação teológica, mantinha bloqueados os processos de entendimento mútuo (*mutual understanding*) que permitiriam que o sistema fosse acessado como tema, como objeto de discussão dos atores sociais. Na verdade, a autoridade do sagrado impedia que o sistema fosse elemento constitutivo do horizonte dos processos de entendimento mútuo. O contexto formador do horizonte dos processos de entendimento mútuo, por sua vez, coincide com o mundo vivido. Por conseguinte, na configuração social do Brasil colonial o sistema

raramente fora objeto acerca do qual se construíam enunciados que coincidiam com o mundo. É nesse sentido que a violência direta e planejada contra o sistema não pode ser concretizada. Não havia mediação que viabilizasse tal concretização. Assim é que sua transferência à esfera supramundana é operada por meio da expressão da violência aos símbolos da religião oficial do sistema colonial.

Também entendidas como expressões de violência aos símbolos da religião oficial, encontram-se as infrações baseadas no desrespeito ao crucifixo, geralmente atribuídas aos judeus e cristãos novos. No *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)* (LAPA, 1978), consta denúncia que faz Caetano da Costa contra um judeu chamado Isidro, cujo “dezacato Sacrilego” teria sido o de amarrar a “Imagem do Senhor Crucificado” a uma goiabeira e acoitá-lo (LAPA, 1978, p. 228-229). Ainda dentre os crimes dessa natureza, “bastante comum entre os colonos”, Souza (1995, p. 112-113) relata o de Diogo Castanho, o qual se utilizava do crucifixo em suas atividades sexuais: “quando tinha ajuntamento carnal com sua negra metia debaixo dela um crucifixo”. Também é muito recorrente nos autos da Primeira Visitação a Pernambuco a presença do mercador João Nunes, cujo desacato registrado era de ter “um crucifixo a par de vaso imundo em que fazia seus feitos corporais”, bem como de ter “em sua câmara” um crucifixo sobre o qual urinava, dizendo “lavai-vos lá”.

A inconformidade com a situação financeira pessoal também levava a desacatos e irreverências dirigidos aos símbolos do catolicismo colonial. Nesse sentido, a violência em relação aos símbolos substituíra uma possível oposição que, se possível fosse, seria diretamente dirigida à profunda e cristalizada estratificação social que caracterizava o sistema: Registrado no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Inquisição de Lisboa), certo João Fernandes teria afirmado “[...] que nenhuma cousa devia a Deus Nosso Senhor porque podendo-o fazer rico, o fizera pobre, e dando muitos bens a outros, a ele só dera trabalhos, e que se chegara a Deus lhe havia de dar com uma faca” (SOUZA, 1995, p. 110-111).

Cumprе acrescentar, ainda, que a inquebrantável estratificação social, estruturada sob a matriz escravocrata, consistia no alvo de muitos dos desacatos e irreverências que os negros escravos dirigiam aos santos (brancos) dos senhores

brancos. Representativo desses crimes era o caso de Petrolina, “negra da Guiné”, relatado também por Souza (1995, p. 117-118) a partir dos autos de *Denúncias da Bahia*. Muito embora cristã batizada, Petrolina teria espancado com uma bofetada um retábulo de madeira em que se representava Nossa Senhora, e dizia que “[...] aquela senhora não prestava que era de tábuas, que melhor era a sua dos gentios de pedra que se bolia quando chegavam a ela...”. Dentre os diversos desacatos sublinhados por Mott (1988, p. 165), cite-se a blasfêmia proferida pelo crioulo Fabrício, escravo do Padre José de Souza. Descontava na santa maior os acoites que recebia: “Maldita seja a Maria Santíssima, que se ela não fora, eu não viria a Minas”.

Expressões de violência como essa são possivelmente quase que as únicas vias pelas quais o negro escravo podia externar sua inconformidade com sua condição. Nesse sentido, pode-se inferir que atacar a imagem do santo branco do senhor branco correspondia a um ataque, por meio do atamento da realidade suprasensível à sensível, à profunda distinção nós/eles – de um lado, o negro escravo, africano e gentio; do outro lado, o senhor branco, livre, de linhagem europeia e católico. Distinção esta que a estrutura escravocrata cristalizou e que a simbologia católica representava e justificava.

Em contrapartida, desacatos e irreverências havia também da parte dos colonos, dirigidas aos santos dos escravos negros. Registrado em *Denúncias de Pernambuco*, encontra-se o episódio em que o clérigo Manuel Dias foi visto com a perna levantada, em frente à capela de Nossa Senhora do Rosário – santa do repertório de devoção dos escravos –, dando “[...] um grande traque diante da imagem da Virgem de vulto fermosa que está no altar” (SOUZA, 1995, p. 116). Também no campo das devoções a distinção operava, hierarquizando os santos segundo seu pertencimento ao respectivo estrato social.

A existência das confrarias, igrejas e santos distintos para os brancos e para os negros são, por sua vez, a representação da distinção nós/eles a que me referi acima. A irreverência, no episódio supracitado, representa a constante afirmação dessa distinção, cuja operação salienta os extremos do equacionamento de distribuição de poder no sistema colonial. Nesse sentido, desacatar o santo dos ne-



gros era uma forma de distanciar-se da condição escrava, uma maneira de ver-se e afirmar-se no outro extremo (o do senhor, branco e livre) daquele equacionamento de distribuição de poder, cuja estrutura encontra referência primeva na escravidão.

O tratamento direcionado à grande variedade de santos no período colonial podia representar, portanto, inconformidade com a dura realidade que o sistema colonial impunha. Nas palavras de Souza (1995, p. 119), “[...] podiam despertar no homem raiva e violência que eram tanto mais legítimas quanto mais duras fossem as condições concretas da existência”.

Com efeito, as expressões de violência direcionadas à realidade suprassensível acolhiam o protesto proveniente de um mundo vivido colonial reduzido a uma espécie de apêndice do sistema, sendo por ele colonizado. Um mundo vivido que, ao ser subordinado à complexidade sistêmica que era relativa a uma racionalização de outro mundo vivido (o europeu), manteve sua compreensão da realidade envolvente dentro dos quadros de uma cosmovisão mágico-religiosa. Por conseguinte, grande parte dos enunciados, cujas pretensões visavam à coincidência com o mundo vivenciado na colônia, passava necessariamente pelas vias de uma concepção mágico-religiosa do mundo. Em outras palavras, o “pano de fundo” ou o “reservatório de conhecimentos armazenados” próprio do mundo vivido colonial configurava o encontro entre falante e ouvinte nos quadros de uma rede de significados cuja matriz fundamental era a cosmovisão mágico-religiosa. Dessa forma, toda possibilidade de rebelião – que, por sua vez, não se realizara concretamente – contra o sistema é convertida na rebelião dirigida às entidades da realidade suprassensível (os símbolos do catolicismo colonial).

Para melhor compreender, então, a dinâmica social que estava nas bases de produção da inquisitorial esfera jurídica colonial, cumpre salientar o papel que exerceu a reprodução da cosmovisão mágica, uma vez que marcou definidamente a reprodução simbólica do mundo vivido daquela configuração sócio-cultural. Acomodando grande parte das expressões de violência, as quais podem ser entendidas como reações à perversidade do sistema, a intensa reprodução da cosmovisão mágica serviu como retaguarda dele. Isto é, na medida em que tal cosmovisão possibilitava a transferência das agressões à esfera supramundana, ela também permitia

que as severas engrenagens do sistema continuassem funcionando em perfeita harmonia, enquanto na esfera suprasensível havia guerras constantes.

Na verdade, a constante criação e recriação da cosmovisão mágica não só possibilitava como obrigava a transferência da esfera mundana à esfera supramundana, já que a complexidade sistêmica, sendo decorrente de uma racionalização do mundo vivido metropolitano, impedia que fosse compreendida por um mundo vivido cada vez mais reduzido a um apêndice seu. Sendo assim, o horizonte dos processos de entendimento mútuo dessa configuração sociocultural não colocava o sistema em perspectiva, tampouco o estabeleciam como tema, por meio de enunciados que o criticassem. Nesse sentido, a sobrevivência e a adaptação ao sistema eram operadas muito mais eficazmente pelas vias da cosmovisão mágico-religiosa, como de fato foram. Vislumbra-se, dessa forma, uma das razões que levaram a reprodução simbólica do mundo vivido a pautar-se segundo essa cosmovisão.

## **7 Traços das feitiçarias denunciadas**

Decorrentes também da violência estrutural do sistema, uma infinidade de práticas mágicas foram suscitadas, sobretudo com vistas a atingir, de alguma forma, a estrutura escravocrata que oprimia principalmente os escravos negros e seus descendentes. Souza (1995, p. 204) comenta a presença da feitiçaria no Brasil colonial, entendendo-a como uma necessidade na formação social escravista, pois

[...] não apenas dava armas aos escravos para moverem uma luta surda – muitas vezes, a única possível – contra os senhores, como também legitimava a repressão e a violência exercidas sobre a pessoa do cativo.

Assim como os desacatos e as irreverências dirigidos aos símbolos do catolicismo tradicional transferiam para a esfera supramundana a agressão ao sistema, muitas das práticas mágicas operavam no sentido de atar a realidade suprasensível à sensível com vistas a intervir no quadro opressor que o sistema, por intermédio de seu atributo escravocrata, perpetuava. A ação daqueles que eram oprimidos

pelo sistema na conjuntura que os envolvia concretizava-se quase que somente pelas vias da cosmovisão mágica principalmente porque o mundo vivido da sociedade colonial encontrava-se reduzido, como já dissemos, a uma espécie de satélite do sistema, o que impossibilitava que a coordenação da ação fosse mediada pela linguagem, ou por práticas discursivas que permitissem que os atores estabelecessem algo neste mundo.

Na verdade, como tenho repetido ao longo deste artigo, praticamente inexistia a compreensão da complexidade do sistema, o que os remetia à interpretação de seu contexto nos quadros da visão mágico-religiosa do mundo. Esta, ao ser já elemento constitutivo da imagem de mundo original dos povos africanos e de seus descendentes, foi intensamente reproduzida e recriada a fim de abarcar a complexidade do sistema.

Dessa forma, o ataque a este mesmo sistema expressou-se por meio da semântica mágica em episódios diversos, marcando definidamente o cenário colonial. Muitas vezes, as práticas mágicas maléficas, ou malefícios, voltavam-se contra as propriedades do senhor, expressando de forma mais direta a contestação ao sistema escravista. Marcaram o cenário colonial de forma vigorosa, equacionando as relações escravistas e plurirraciais (SOUZA, 1993). A exemplo desses malefícios, o Processo n.º 11.163 do Arquivo Nacional da Torre do Tombo registra os feitiços que Luzia da Silva Soares fazia contra seu dono Domingos Rodrigues de Carvalho e toda a família senhorial. Consta nos autos que, dentre os alvos do feitiço, estavam as lavras auríferas, para que deixassem de produzir. Luzia parecia desejar assumir sozinha o controle da fazenda de seus senhores, por isso queria que a família senhorial morresse. Depois de uma avalanche de infortúnios que sobreveio à família colonial, Luzia fora acusada de feitiçaria e pacto com o demônio. Presa em 18 de dezembro de 1742, atravessaria o Atlântico rumo à Metrópole, para as prisões da Inquisição de Lisboa (NOGUEIRA, 2004; SOUZA, 1995).

Cite-se também o caso de Joana, escrava mina que praticava sortilégios com raízes de cipó-picão, esfregando-os nos pulsos em cruz e proferindo as seguintes palavras: “Senhor paitinga, assim como Vossa Mercê tem raiva de mim, assim se lhe abrande o coração”. Para se proteger, trazia na boca um pedaço daquele cipó sempre

que ia falar com seu senhor. Foi acusada de ter envenenado e matado outra escrava de seu senhor, a índia Filipa, e de que pretendia matar igualmente sua senhora.<sup>4</sup>

Feitiçaria e demais práticas mágicas serviam aos escravos, sobretudo para sobreviverem no sistema. Permitiam, pelas vias da esfera supramundana, agir para se ausentar dele, alimentando os sonhos da alforria. O Processo n.º 11.767 do Arquivo Nacional da Torre do Tombo relata o caso do escravo José Francisco, que fazia feitiços sob encomenda de outros escravos desejosos de alforrias. Ao ser procurado por outro escravo de nome Antônio, cujo senhor era estrangeiro, José Francisco orientou que “[...] lhe trouxesse da casa em que assistia o dito senhor um pouco de lixo da mesma casa, e lhe raspasse a sola dos seus sapatos, e lhe trouxesse algum escarro seu”. Depois de juntar tudo com enxofre, pôs numa espécie de bolsa de pano, “[...] a qual cozida a deu ao dito preto dizendo-lhe que a enterrasse ao pé da porta por onde havia de entrar seu senhor”. Antônio deveria desenterrar a bolsa depois de três dias, que seria vendido em seguida (SOUZA, 1995, p. 207).

O sofrimento do escravo, como observou Antonil em *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e Minas*, não raras vezes levava-o ao assassinato. Na impossibilidade deste, podia tirar a própria vida ou refugiar-se nas práticas mágicas. Recorria, desta feita, à esfera supramundana. Sendo o castigo frequente e excessivo,

[...] ou se irão embora, fugindo para o mato, ou se matarão per si, como costumam, tomando a respiração ou enforcando-se, ou procurarão tirar a vida aos que lha dão tão má, recorrendo (se for necessário) a *artes diabólicas* [...] (ANTONIL, 1965, p. 163).

O suicídio consistia igualmente numa forma de atacar a propriedade do senhor, atingindo diretamente o sistema. Por isso era tão temido pelos senhores, sendo caracterizado como crime contra a propriedade (SOUZA, 1995, p. 209).

---

<sup>4</sup> Processo de Joana preta crioula, n.º 2.691 do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa (SOUZA, 1995, p. 208). A acusação pela morte da escrava Felipa está entre os registros organizados por Lapa (1978, p. 191-194) no *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão Pará 1763-1769*. O caso de Joana é citado também por Moura (2004, p. 210) no verbete “Inquisição” do *Dicionário da escravidão negra no Brasil*.

Cumprе salientar que dos três recursos supracitados de que se valiam os escravos com vistas às tentativas de refugiarеm-se do sistema, os pactos com o diabo parecem ter sido os mais recorrentes no período colonial. No mesmo Processo (n.º 11.767, Arquivo Nacional da Torre do Tombo) contra o escravo José Francisco consta que fora procurado por outros quatro escravos que desejavam que determinada porta fosse aberta para eles, pois dentro da casa do senhor havia muito dinheiro, com o qual seria possível comprar a liberdade, bem como outras coisas determinadas para seu uso. A carta com a oração, seguindo as orientações de José Francisco, deveria ser redigida nos termos de um contrato demoníaco, no qual as almas deveriam ser entregues ao diabo.

Na tentativa, quase sempre em vão, de locomover-se no equacionamento da estratificada distribuição de poder, as práticas mágicas quase sempre serviram como “armas” dos escravos, os quais tentavam de alguma forma intervir na cristalizada complexidade sistêmica colonial. Os suicidas, por sua vez, talvez tivessem sido os que maior êxito alcançaram, já que tocavam o sistema em sua raiz já que, tirando a própria vida, deixavam de existir como propriedade ou como mercadoria.

## **8 Conclusão**

Tal compreensão das práticas judiciais que no Brasil colonial se efetivaram sob os auspícios do Santo Ofício contribui para as reflexões que hoje compõem os estudos do pensamento social brasileiro. Entendendo-se os desvios acima arrolados como manifestações de um mundo vivido colonial cindido do sistema estabelecido, podem as heterodoxias denunciadas ser lidas de um ponto de vista peculiar: aquele segundo o qual o mundo sistêmico colonial impôs sérios obstáculos para o advento da razão comunicativa.

Ao funcionar como uma espécie de satélite da complexidade sistêmica colonial, o mundo vivido encontrou nas irreverências, desacatos e feitiçarias maneiras de se expressar. Estando fechados os domínios de ação comunicativa em que a oposição ao sistema poderia se manifestar, a violência se concretizou segundo a cosmovisão mágico-religiosa que se reproduzia vigorosamente naquela configuração histórico-cultural.

As denúncias narradas nos autos das Visitações do Santo Ofício ao Brasil são, dessa feita, expressão de uma oposição que efetivamente se revela. Muito embora se revestisse de formas mágico-religiosas, os crimes contra a Cristandade, por assim dizer, constituem-se como ataques ao sistema opressor. Uma vez enquadrados como infrações contra a ortodoxia do cristianismo, os ataques dirigidos à esfera supramundana encontravam no sistema – na figura do Tribunal Inquisidor, ou do próprio Estado fundido à religião oficial – algo para ferir.

## **The magical worldview against the colonial system: sorcery, irreverence and sacrileges within colonial brazil judicial sphere**

### **Abstract**

In this article, some of the judicial practices of the inquisition are studied as part of the juridical sphere of Brazilian colonial system. Special attention is given to the sacrileges, irreverences and sorcery registered in the trial records of the visits of the Holy Inquisition to Brazil. Being conceived as crimes against colonial Christendom, the denounced practices can also be understood as an expression of violence against the oppressing colonial system. Making use of the theory of communicative action premises, the reproduction of the magical-religious worldview, from which the denounced infractions are born, coincides with the symbolic reproduction of colonial lifeworld that is uncoupled from the colonial system functioning. As they were directed to the spiritual world, the attacks against the symbols of colonial Catholicism as well as the attempts to influence the stratified colonial society with sorceries harmed the colonial system in the only way that was possible, since the liberation of the potential of rationality inherent to communicative action did not find the paths needed to reveal itself.

**Keywords:** Judicial sphere of colonial Brazil. Visits of the Holy Inquisition. Magical-religious worldview. Theory of communicative action.

## Referências

- AZZI, R. A teologia no Brasil. Considerações históricas. In: RICHARD, P. (Org.). *História da teologia na América Latina*. São Paulo: Edições Paulinas, 1981. p. 21-42.
- AZZI, R. *A neocristandade: um projeto restaurador*. São Paulo: Paulus, 1994.
- BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BOSI, A. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CIDADE, H. *A literatura portuguesa e a expansão ultramarina*. Coimbra: Armênio Amado, 1963. v. 1.
- CIDADE, H. *A literatura portuguesa e a expansão ultramarina*. Coimbra: Armênio Amado, 1964. v. 2.
- HABERMAS, J. *The theory of communicative action*. Boston: Beacon Press, 1984.
- HABERMAS, J. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Braziliense, 1990.
- HOONAERT, E. *Formação do catolicismo brasileiro 1500-1800: ensaio de interpretação a partir dos oprimidos*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- LAPA, J. R. A. *Livro da visitação do Santo Ofício da inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- MOTT, L. *O sexo proibido: escravos, gays e virgens nas garras da inquisição*. Campinas: Papirus, 1988.
- MOTT, L. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, L. de M. (Org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 155-220.
- MOURA, C. *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.
- NOGUEIRA, A. Da trama: práticas mágicas/feitiçaria como espelho das relações sociais – Minas Gerais, século XVIII. *Mneme. Revista Virtual de Humanidades*, Caicó, v. 5, n. 11, p. 163-180, jul./set. 2004.

SOUZA, J. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

SOUZA, L. de M. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SOUZA, L. de M. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

VAINFAS, R. (Org.). *Confissões da Bahia: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997a.

VAINFAS, R. Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: SOUZA, L. de M. (Org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997b. p. 221-273.

VAINFAS, R. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997c.

VITA, L. W. *Escorço da filosofia no Brasil*. Coimbra: Atlântida, 1964.